



TRANSPERSONALNA KONCEPCJA TOŻSAMOŚCI

*Jeśli w takim ujęciu obraz stanie się bardziej
zamazany zamiast stać się wyraźniejszym, bę-
dzie to częścią prawdy o badanym przedmiocie.*

Hans Jonas, *Religia gnozy*

Pod koniec lat 60. pojawił się w Stanach Zjednoczonych nowy kierunek psychologiczny, zainteresowany praktykami duchowymi, doświadczeniem mistycznym oraz wszelkimi ekstremalnymi (w sensie odbiegania od typowości) przejawami funkcjonowania człowieka. Zważywszy na rozpowszechniony w psychologii akademickiej drugiej połowy XX wieku materialistyczny monizm oraz wzrastającą sekularyzację społeczeństw Zachodu – należy uznać pojawienie się takiego kierunku za swoisty fenomen. Ten kierunek, czy raczej orientacja – zarówno praktyczna, jak i teoretyczna – to psychologia transpersonalna, zwana niekiedy psychologią wieczystą (*psychologia perennis*) albo czwartą – po psychoanalizie, behawioryzmie i psychologii humanistycznej – siłą w psychologii. Wiele wskazuje na to, że jest to psychologia w pewnym tylko (bardzo liberalnym) sensie tego słowa – i raczej nie ma na razie możliwości, aby stała się ona głównym jej nurtem czy też obowiązującą wykładnią. Wprost przeciwnie, wydaje się, że zarówno teoria, jak i praktyka psychologii transpersonalnej, ze względu na swą unikatowość oraz specyfikę – lokują cały ten nurt na obrzeżach współczesnej psychologii naukowej. Nie oznacza to jednak, że taką alternatywną i egzotyczną orientację należy lekceważyć. Przeciwnie, wydaje się, że jej popularność w licznych kręgach wskazuje na istnienie sporego zapotrzebowania na wiedzę dotyczącą ludzkiej duchowości oraz transcencji, jednak wiedzę sformułowaną w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, często nieposiadającego większego rozeznania w wyrafinowanych kwestiach religijnych – teologicznych czy też doktrynalnych.

Jako że istnieją już polskojęzyczne prace poświęcone charakterystyce tego fenomenu (por. Drury, 1995; Olaf Żylicz, 1995, Dobroczyński, 1992, 1995), w niniejszym artykule zostaną przypomniane tylko niezbędne do dalszych analiz, podstawowe informacje co do genezy oraz niektóre z podstawowych tez psychologii transpersonalnej (część pierwsza). Natomiast w części drugiej dokonana zostanie próba naszkicowania transpersonalnego rozumienia pojęcia tożsamości. Już teraz należy podkreślić, iż sygnalizowana szkicowość tego ujęcia jest tutaj jak najbardziej usprawiedliwiona, zważywszy na miejsce i rolę kategorii „tożsamości” w obrębie całej refleksji transpersonalnej, rolę, którą chyba najlepiej określają epitety takie, jak „podstawowa” czy „niezbywalna”. Równocześnie jednak, przy takim wyeksponowaniu problematyki tożsamości, sposób, w jaki się o niej w obrębie psychologii transpersonalnej mówi, znacznie utrudnia adekwatną i jednoznaczną jej rekonstrukcję, analizę i dyskusję. Wydaje się, że głównym powodem jest tutaj język oraz cała metodologia psychologii transpersonalnej – które każą lokować ją w obrębie tzw. „teorii metaforystycznych” (por. Madsen, 1980, a także Olaf Żylicz, 1995). Cechą charakterystyczną tego rodzaju teorii jest to, że o przedmiocie badanym wypowiadają się one językiem metafor i analogii, częściej spotykanym w mistyce i poezji, niż w obrębie nauk przyrodniczych. Jak pisze Piotr Olaf Żylicz, w psychologii transpersonalnej i humanistycznej „stosowane pojęcia (definiowane z reguły nieprecyzyjnie) odgrywają zasadniczą, czasami nieco poetycką rolę” (1995, s. 461). I chociaż konieczność użycia tego typu języka została w pracach przedstawicieli orientacji transpersonalnej wiarygodnie uzasadniona, to jednak w niczym nie ułatwia to czytelnikowi jednoznacznego rozumienia zarówno podstawowych terminów, jak i twierdzeń formułowanych w jej obrębie.

□ 1. Psychologia transpersonalna – podstawowe twierdzenia

Można rozpocząć charakterystykę tego niezwykłego – na gruncie nauki współczesnej – fenomenu od zaznaczenia, iż psychologia transpersonalna powstała właściwie w obrębie psychologii humanistycznej, z inicjatywy dwóch jej wpływowych przedstawicieli: Abrahama Maslowa, jednego z najbardziej znanych promotorów orientacji humanistycznej, oraz niezależnego terapeuty – a przy tym niezwykle barwnej postaci – Anthony’ego Suticha. To humanistyczne dziedzictwo znacznie zaważyło na myśli transpersonalnej, także i w tym, że niekiedy uważa się ją za odprysk, mutację czy też odmianę psychologii humanistycznej. Trzeba jednak podkreślić, że najważniejsi przedstawiciele orientacji transpersonalnej stanowczo odrzucają takie przypuszczenia, wskazując na istnienie licznych i nieusuwalnych różnic pomiędzy tymi nurtami (por. Wilber, 1989).

W wyniku prowadzonej między sobą w latach sześćdziesiątych korespondencji Maslow i Sutich doszli do wniosku, iż istnieje wielka potrzeba

powołania do życia psychologii – wtedy zaproponowano nazwę „transhumanistyczna” – zajmującej się tymi wszystkimi aspektami ludzkiego funkcjonowania, które wykraczają poza zwykłą codzienność i statystyczną średnią, a w których człowieczeństwo dochodzi do granic swych twórczych możliwości. Równie istotnym momentem, leżącym u fundamentów tej nowej psychologii, było przekonanie, że jej zadaniem powinno się stać znalezienie zadowalającego ujęcia duchowych, mistycznych i religijnych stron funkcjonowania człowieka, pomijanych zazwyczaj przez zachodnią naukę lub ujmowanych w kategoriach patologicznych. W słynnym, często cytowanym liście do Maslowa, Sutich pisał, co następuje:

„Powstająca «czwarta siła» szczególnie zainteresowana jest studiowaniem, zrozumieniem i odpowiedzialną realizacją takich stanów, jak: bycie, stawianie się, samorealizacja, wyrażanie i spełnianie metapotrzeb (indywidualnych i «powszechnych»), wartości ostateczne, przekraczanie «ja», świadomość jednocząca, doświadczenia szczytowe, ekstaza, doświadczenie mistyczne, groza, zdumienie, ostateczne znaczenie, przekształcenie jaźni, duch, przekształcenie powszechne, jedność, świadomość kosmiczna, najwyższa wrażliwość sensoryczna, kosmiczna gra, indywidualne i powszechne współdziałanie, optymalne i maksymalne interpersonalne spotkanie, realizacja i wyrażanie transpersonalnego i transcendentnego potencjału oraz pokrewne im koncepcje, doświadczenia i aktywności” (cyt za: Drury, 1995, s. 53–54).

Jak widać, był to program niesłychanie rozległy i ambitny, a do tego drastycznie różniący się od zamierzeń badawczych typowych dla innych, bardziej minimalistycznie nastawionych kierunków psychologicznych. W listopadzie 1967 roku Maslow skłania się do pomysłu czeskiego psychiatry Stanislava Grofa, aby tę nową psychologię określić terminem „transpersonalna”, gdyż wskazuje on na „to, co my wszyscy próbujemy powiedzieć, tzn. wyjście poza indywidualność, poza rozwój indywidualnej osoby w coś, co obejmuje więcej niż indywidualna osoba lub co jest od niej większe” (ibidem).

Jako że owym „wyjściem poza indywidualność” w kierunku czegoś, „co jest od niej większe”, zajmowały się dotychczas przede wszystkim różnorodne ścieżki duchowe ludzkości oraz zorganizowane religie – nie powinien zaskakiwać fakt, że psychologia transpersonalna jawi się, w pewnym sensie, jako specyficzna próba znalezienia jednolitego psychologicznego dla nich ekwiwalentu. Pomysł stworzenia takiego nadrzędnego i całościowego systemu oparty był na przekonaniu, iż zabieg sprowadzenia – zarówno na poziomie języka, jak i meritum – wielości religii i szkół duchowych do wspólnego mianownika jest zarówno wykonalny, jak i prawomocny. Wiara ta była podbudowana przekonaniem, że rdzeniem oraz zasadniczym przekazem każdej wielkiej religii jest jedna i ponadczasowa prawda – *philosophia perennis* – zawarta w pismach jej najbardziej zaawansowanych adeptów, a mianowicie mistyków.

Zgodnie zatem z tym poglądem, który najradzykalniej wyraził Aldous Huxley w swej słynnej książce z 1948 roku, zatytułowanej *Filozofia wie-*

czysta (por. Huxley, 1989) – każda religia rozpada się niejako na dwie części: „egzoteryczną” i „ezoteryczną”. Na straży „egzoterycznej” postaci prawd religijnych stoją oficjalne kościoły i związki wyznaniowe, które zaciemniają podstawową jedność i tożsamość uniwersalnego przekazu duchowego, gdyż w swoim nauczaniu kładą nacisk na doktrynalne różnice pomiędzy religiami, przyczyniając się tym samym do waśni i wojen religijnych, utrwalania podziałów oraz narastania nienawiści: w rezultacie postępowaniem takim przeczą samemu słowu religia, które przecież oznacza „powiązanie”, „łączenie ze sobą”.

Jednakże, jak sądził autor *Filozofii wieczystej*, we wszystkich kulturach istnieją oświeceni mędrcy i mistycy, a więc ci, którzy osobiście doświadczyli kontaktu z Najwyższą Rzeczywistością i pozostawili na ten temat własne relacje. Według Huxleya, analiza tych relacji prowadzić musi do wniosku o zasadniczej identyczności, a więc i tożsamości prawdy religijnej przekazywanej we wszystkich wielkich religiach świata. Bowiem jeśli tylko potrafimy przebić się przez „językowe opakowanie” i dotrzeć do samego sedna przekazu mistyka, to dostrzeżemy, iż – obojętnie czy jest to chrześcijański ojciec pustyni, gnostyk z drugiego stulecia po Chrystusie, buddysta zen, islamski sufi czy szaman peruwiański – mówi on o tej samej prawdzie i opisuje tę samą drogę, która prowadzi człowieka do źródła – Transcendencji.

Pomijając z wielu względów sprawę trafności takiego poglądu na wierzenia religijne – który to pogląd, jak sądzi choćby Hans Jonas (1995), został po raz pierwszy sformułowany już przez Maniego, twórcę manicheizmu – należy powiedzieć, że jest on jednym z dwóch podstawowych filarów, na których opiera się cały gmach psychologii transpersonalnej.

Drugi filar stanowi przekonanie o możliwości osiągnięcia stanów opisanych przez mistyków, dzięki odpowiednim oddziaływaniom określanym w kręgach alternatywnych i transpersonalnych jako „psychotechnologie” (por. Ferguson, 1980) lub też „dyscypliny świadomościowe” (*consciousness disciplines*, por. Walsh, Vaughan, 1980). Podstawowymi źródłami dostarczającymi technik do takich oddziaływań miały się stać – liczne i różnorodne tradycje duchowe oraz pisma mistyczne, doświadczenia nad śródkami psychodelicznymi (mystyka instant), badania nad zmienionymi stanami świadomości oraz doświadczeniami paranormalnymi (*altered states of consciousness, near death experiences, out of the body experiences*, jasnowidzenie, jasnosłyszenie, prekognicja, telepatia etc.), a także wszystkie takie aktywności, które hipotetycznie posiadałyby podobny potencjał (np. sporty ekstremalne).

Warto w tym miejscu zauważyć, iż w obrębie psychologii, jako pierwszy sformułował swój system według „powyższego przepisu” Carl Gustaw Jung, który zresztą przedstawioną przez siebie koncepcję indywiduacji (szczególnie w jej drugiej fazie) oraz archetypów i symboli nieraz określał jako zeświecczony i psychologiczny ekwiwalent religijnych rytuałów inicjacyjnych oraz ścieżek doskonalenia duchowego. Fakt ten każe zgodzić się z tymi wszystkimi badaczami, którzy uważają Junga za jednego z pier-

wszystych psychologów transpersonalnych *sensu stricto*. Innym ważnym prekursorem tej orientacji psychologicznej jest twórca psychosyntezy, włoski psycholog Roberto Assagioli (1965). W przypadku obu tych koncepcji – oraz oczywiście także i wszystkich innych szkół transpersonalnych – nie sposób pominąć pytania o ich zasadność oraz powody tak często daleko posuniętej pragmatyzacji, a także psychologizacji wierzeń religijnych.

Według przedstawicieli orientacji transpersonalnej, w praktykach takich nie powinno się doszukiwać niczego naganego czy też niewłaściwego. W wyniku bowiem globalizacji całej naszej kultury oraz nasilających się procesów migracyjnych, doszło do nieodwracalnego zerwania ciągłości lokalnych tradycji duchowych i religijnych. W konsekwencji psychologizacja oraz programowy eklektyzm jawią się jako jedyne dostępne dzisiaj możliwości pozwalające na „odzyskanie” z ocalałych fragmentów utraconej „całości” – *philosophii perennis*. Równocześnie – zgodnie z tym poglądem – bardzo wielu ludzi obecnie nie może korzystać z mądrości i dobrodziejstw dawnych tradycji duchowych, gdyż odstręczająco działają na nich: archaiczny język, mitologiczne wyobrażenia oraz niezrozumiałe rytuały, stanowiące nieodłączny składnik niemal każdej dobrze rozwiniętej doktryny religijnej.

Zatem – jak twierdzą psychologowie transpersonalni – aby język tej nowej psychologii mógł spełniać swoją komunikacyjną rolę, musi on być odpowiedni dla zsekularyzowanej mentalności obywateli XX-wiecznych zachodnich demokracji. Takiego języka zdaje się najlepiej dostarczać psychoanalityczno-terapeutyczny żargon psychologiczny, od lat funkcjonujący na obrzeżach kultury popularnej. Oczywiście, taka laicyzacja tradycyjnych religii i ich „przepisów praktycznych” – jak choćby szamańskie techniki osiągania transu i ekstazy, różne odmiany jogi, liczne techniki medytacyjne i kontemplacyjne (zen, tai chi, tantra, tańce, śpiewy) – a także potraktowanie ich jako swoistej bazy empirycznej nowego kierunku nieuchronnie musi prowadzić do znacznej psychologizacji i terapeutyzacji wierzeń oraz praktyk religijnych. Jednak według psychologów transpersonalnych takie spsychologizowanie przepisów tradycji religijnych czyni je tylko bardziej zrozumiałymi i łatwiej przyswajalnymi, a przez to szerzej dostępnymi, także i dla tych wszystkich, którzy w innym przypadku nie byłiby w stanie z nich skorzystać. Zaś ewentualne zarzuty co do uproszczenia lub zafalszowania tych tradycji są tu o tyle nie na miejscu, że tak naprawdę mamy do czynienia z niczym innym, jak tylko zamianą jednego zestawu metafor – o charakterze mistyczno-mitologicznym – na inny, a mianowicie psychologiczno-terapeutyczny. Zaś sama istota przekazu religijnego, odnosząca się przecież nie do nazw, słów czy terminów, ale do określonych przeżyć oraz doświadczeń wewnętrznych, pozostaje w związku z tym całkowicie autonomiczna i nienaruszona.

Tak więc korzyści owego spsychologizowania tradycji duchowych powinny znacznie przewyższać poniesione z tego tytułu straty, zaś w rezultacie prowadzonych badań mogłyby nawet powstać praktyczny przewodnik po tych doświadczeniach, przeznaczony właśnie na użytek zainteresowa-

nych nimi, współczesnych obywateli demokratycznych państw z drugiej połowy XX wieku, a więc ludzi najczęściej niezbyt wykształconych w kwestiach duchowych, a nawet wręcz religijnie naiwnych. Twórcy psychologii transpersonalnej – ze swych nierzadkich doświadczeń ze środkami psychodelicznymi, orientalnymi religiami oraz praktykami medytacyjnymi czy szamańskimi technikami osiągnięcia transu i ekstazy – wynieśli przekonanie, iż otwierają one przed ludźmi nowe i nieznane dotychczas możliwości, nie tylko duchowe, lecz także lecznicze, katartyczne, a nawet dające się zastosować w sferze życia codziennego.

Można by na koniec tych rozważań wstępnych zauważyć, iż – a wiele na to wskazuje – o znacznej popularności psychologii transpersonalnej decydują właśnie te codzienne i praktyczne jej zastosowania, budzące rozliczne nadzieje u wielu ludzi, i to nie tylko tych, którzy nie potrafią podołać stale rosnącej presji współczesnego życia, ale także i tych, którzy chcieliby w optymalny sposób rozwinąć własny potencjał, żyć pełnią zdrowia zarówno psychicznego, jak i fizycznego, czy doświadczać twórczych granic swego człowieczeństwa. Zatem w najbardziej lapidarny sposób dałoby się określić orientację transpersonalną jako próbę połączenia niektórych elementów strategii zachodniej nauki z duchową mądrością dawnych wieków i kultur (co najczęściej oznacza dziedzictwo religii orientalnych) po to, aby wydobyć i zrealizować ukryte ludzkie możliwości (por. Walsh, Vaughan, 1980, s. 15 i n.).

Swój akces do psychologii – która byłaby uprawiana w taki właśnie sposób – zgłosiła spora liczba badaczy. Dość wymienić nazwiska jej najważniejszych przedstawicieli, takich jak choćby: Angeles Arrien, Arthur Deikman, James Fadiman, Daniel Goleman, Elmer i Alice Green, Michael Harner, Arthur Hastings, Jean Houston, Dora Kalf, Jack Kornfield, Stanley Krippner, Lawrance LeShan, Ralph Metzner, Claudio Naranjo, Thomas Roberts, June Singer, Charles Tart, Frances Vaughan, Roger Walsh i w końcu: dwaj niekoronowani liderzy całości – Stanislav Grof oraz Ken Wilber. Wszyscy wyżej wymienieni teoretycy, terapeuci i adepci różnych ścieżek duchowych cieszą się wśród zwolenników myśli transpersonalnej znacznym uznaniem, jakkolwiek ich pozycja w świecie bardziej tradycyjnie pojmowanej nauki jest oczywiście – tak jak i całego nurtu, do którego przynależą – bardzo kontrowersyjna.

□ 2. Psychologia transpersonalna – tożsamość i rozwój

Przechodząc do drugiej części naszych rozważań, wypada zacząć od stwierdzenia, iż – rozpatrywana bardzo wąsko – orientacja transpersonalna może się słusznie jawić jako swego rodzaju rozwojowa psychologia tożsamości. Wprawdzie nie ma chyba liczącego się kierunku psychologicznego, który traktowałby tożsamość człowieka jako raz na zawsze ustaloną, całkowicie statycznie, z pominięciem kwestii rozwojowych – jednak trzeba

wyraźnie podkreślić, że w ramach refleksji transpersonalnej psychologiczna tożsamość jawi się – nawet na tle innych ujęć dynamicznych – jako niesłychanie płynna, pojemna i rozciągliwa, wręcz nieograniczenie plastyczna. Jak to ujmuje Olaf Żylicz, orientacja transpersonalna:

„...jest próbą budowania możliwie całościowej wizji człowieka w rozwoju. Podstawą tego procesu (...) jest obecne w każdym człowieku dążenie do wykraczania poza kolejne formy tożsamości ku ostatecznej, kosmicznej jedności. Rozwój staje się możliwy dzięki poszerzaniu własnej świadomości i nowym sposobom doświadczania siebie i świata, a nie poprzez zdobywanie konkretnych treści czy realizowanie celów. Dlatego w różnych tradycjach duchowych poszukuje się przede wszystkim sposobów na doświadczenie religijne (duchowe), traktując ich stronę doktrynalną jako drugorzędą” (ibidem, s. 466–467).

Punktem wyjścia dalszych analiz można by uczynić charakterystyczne dla orientacji transpersonalnej – i chyba niespotykane w obrębie innych kierunków psychologicznych, a przynajmniej na taką skalę – przekonanie, iż w przypadku człowieka mamy do czynienia z ogromną, niewyobrażalną wręcz różnicą pomiędzy jego „naturalnym”, „codziennym” **poczuciem tożsamości a tożsamością rzeczywistą** – aktualną lub potencjalną – której rozpoznanie oraz odzyskanie (bądź też osiągnięcie) musi stać się dopiero przedmiotem osobnych, specjalnych dociekań i zabiegów praktycznych. Gdyby chcieć sformułować to przekonanie w postaci zwięzłej tezy, to brzmiałaby ona następująco: **„nie jesteś tym, kim myślisz, że jesteś!”**.

Ze względu na znaczne wewnętrzne zróżnicowanie panujące w obrębie psychologii transpersonalnej, dylemat powyższy dałoby się sformułować alternatywnie, w nieco inny jeszcze sposób, z odmiennym rozłożeniem akcentów, a mianowicie następująco: **„istnieje ogromna przepaść pomiędzy naszą aktualną tożsamością a potencjalną (i pożądaną) tożsamością docelową; jednak w wyniku specjalnych zabiegów możemy ją osiągnąć, a zatem stać się kimś zupełnie innym, niż jesteśmy teraz”**. Zgodnie bowiem ze stanowiskiem transpersonalnym, nasze codzienne poczucie tożsamości powinno być rozumiane jako odnoszące się do czegoś istotowo nietrwałego, zmiennego – nawet jeśli jest w danym momencie właściwe i adekwatne. Zaś każdy z osiągniętych już poziomów tożsamości – to w rzeczywistości tylko jedno z wielu możliwych stadiów rozwoju tożsamości, o przejściowym charakterze. Proces tego przechodzenia na coraz to nowe, wyższe etapy rozwoju tożsamości rozumiany jest zazwyczaj jako praktycznie nieskończony, zaś na bardziej zaawansowanych etapach tego procesu może dojść do takich identyfikacji, w których tak ważne dla wcześniejszych faz kategorie, jak choćby „osobowość” oraz „ja” – nie będą odgrywały centralnej roli. Jest to dla myśli transpersonalnej ważne przekonanie, o czym upewnia nas fakt, że już w początkowych akapitach książki-manifestu *Beyond Ego*, jej redaktorzy piszą, iż istnieje „możliwość doświadczania szerokiego zakresu stanów świadomości. W niektórych z nich, tożsamość może wykroczyć poza ego i osobowość” (Walsh, Vaughan, 1980, s. 16; podkr. moje – B.D.).

Z takiego postawienia sprawy dosyć jednoznacznie wynika kwestia konieczności dookreślenia zarówno punktu wyjścia – a więc statusu naszej pierwotnej, początkowej tożsamości – dalej, jej stadiów czy też etapów pośrednich – oraz domniemanego punktu dojścia, a więc tożsamości właściwej, pożądanej czy też docelowej. Sprawa jest w tym przypadku o tyle wieloznaczna, że samo sformułowanie mówiące o istnieniu różnicy pomiędzy tożsamością odczuwaną (czy deklarowaną) a tożsamością rzeczywistą (albo potencjalną) – wcale nie musi przesądzać jednoznacznie ani natury powodu, dla którego ta różnica występuje, ani rodzaju sposobów i praktyk, które powinny być użyte jako środki zaradcze na tę kryzysową sytuację, ani nawet natury naszej ostatecznej, docelowej tożsamości.

Podobnie też z analizy ujęć transpersonalnych nie wynika zawsze jednoznacznie, czy owa tożsamość ostateczna albo docelowa:

1) jest tylko przez nas nieodczuwana (nieuświadomiana), ale w rzeczywistości zachodzi (realizuje się) w każdym momencie naszej egzystencji i zasadniczy mankament polega wyłącznie na owym niezdawaniu sobie z niej sprawy (byłaby tu sytuacja bardzo podobna do gnostycyzmu starożytnego, gdzie zbawczy charakter posiada już sama wiedza o czymś, a niewiedza, ignorancja jest przyczyną niedoskonałości), czy też na tym, że:

2) owa ostateczna, docelowa tożsamość musi dopiero zostać osiągnięta, a więc zrealizować się w jakiejś przyszłości, posiada ona zatem charakter li tylko potencjalny – gdyż właśnie w efekcie dochodzenia do niej ma się narodzić „człowiek nowy”, którego wszak jeszcze wcale nie ma.

W tej dziedzinie szczególnie trudno o jasność, ale w obrębie orientacji transpersonalnej zdaje się panować pewne napięcie, a zatem i różnica, pomiędzy ujęciem, w którym dotarcie do pożądanego stanu, to raczej kwestia zdobycia pewnej wiedzy, uświadomienia sobie czegoś, co już i tak wcześniej miało miejsce, a ujęciem, w którym dotarcie do celu to jednak nie tylko sprawa uprzytomnienia sobie czegoś, ale też i pewnego, by tak rzec, strukturalnego, a nawet „substancjalnego” przekształcenia w ramach pierwotnej tożsamości/osobowości. Czasami zaś oba te ujęcia współwystępują w ramach konkretnej teorii.

Inaczej jeszcze mówiąc, wydaje się zatem, że podstawowa różnica między koncepcjami transpersonalnymi sprowadza się do punktu wyjścia, gdzie możemy mieć do czynienia z dwoma zasadniczymi opcjami czy też możliwościami:

1) Posiadamy optymalną tożsamość w punkcie wyjścia, którą następnie – w wyniku zadziałania różnorodnych czynników, zazwyczaj kulturowych, ale także i metafizycznych (czegoś w rodzaju swoistego, indywidualnego „grzechu pierworodnego”) – tracimy. Według Kena Wilbera (1993), taki pogląd wyznawali m.in.: Norman O. Brown, Carl Gustaw Jung oraz Alan W. Watts. Główna zatem trudność tego ujęcia sprowadzałaby się do udzielenia odpowiedzi na pytanie: na czym polega – lub co oznacza – ta utrata pierwotnej tożsamości i jak ją odzyskać?

2) Nie posiadamy optymalnej tożsamości w punkcie wyjścia, nasza pierwotna tożsamość ma charakter nadzwyczaj prymitywny, „cielesno-ma-

terialny” i dopiero w wyniku zajścia bardzo złożonego procesu o rozwojowym charakterze jesteśmy w stanie przechodzić w tym zakresie na coraz bardziej subtelne etapy czy też stadia. Pojawia się zatem pytanie, czy wiemy – a jeśli tak, to skąd to wiemy i jaką postać przyjmuje ta wiedza – jak powinna wyglądać nasza pożądana, docelowa czy też ostateczna tożsamość?

Wiele wskazuje więc na to, że logiczne byłoby zatem sformułowanie dwóch modeli procesu dochodzenia do właściwej tożsamości: pierwszy byłby model „kołowy”, zgodnie z którym urzeczywistnienie przynależnej nam tożsamości polegałoby na odzyskaniu czy też przywróceniu jakiegoś stanu pierwotnego, wcześniej utraconego, zaś sam powrót do tego przyrodzonego stanu odbywa się niejako poprzez zawrótce w rozwoju o 180 stopni, w pewnym przełomowym momencie egzystencji. Wydaje się, że najbardziej znaną eksplikacją tego modelu jest Jungowska koncepcja indywiduacji przebiegającej w dwóch etapach: najpierw od pierwotnej, niezróżnicowanej jaźni do ego, aby potem, w drugiej fazie właśnie – gdy ego jest wyodrębnione i ustabilizowane – niejako o 180 stopni zawrócić – i ponownie przywieść nas do jaźni. Wprawdzie ta powtórnie osiągnięta jaźń będzie już w pewnym sensie inną jaźnią, zintegrowaną i zreflektowaną, jednak nie byłoby chyba łatwo powiedzieć, czy w wyniku tak ujętej indywiduacji zysk polega na czymś więcej, jak tylko na uświadomieniu sobie i integracji pewnych jakości (poprzez wypełnienie ich indywidualną treścią) – skoro przecież jakości te i tak istniały już przedtem, choćby tylko w postaci formalnych struktur czy też dyspozycji.

Drugi model byłby bardziej „liniowym” modelem ewolucyjnym, zgodnie z którym, w punkcie wyjścia nie posiadamy żadnej optymalnej tożsamości, natomiast fascynujący staje się sam punkt dojścia, który zarówno w sensie ilościowym, jak i jakościowym jawi się jako całkowicie różny i znacznie odbiegający w swej złożoności oraz wartości od prymitywnego stanu początkowego. Model ten powinien zakładać jednak – jak łatwo się domyślić – nie tylko sprawczy dynamizm napędzający cały proces rozwojowy – genetycznie, niejako „od tyłu”, ale również pociąga za sobą pewną nieuniknioną postać teleologizmu, czyli przypuszczenia co do istnienia przyczyny celowej, sterującej rozwojem oraz napędzającej go „z przodu”, z nieistniejącej jeszcze w taki sam sposób jak teraźniejszość – przyszłości. Ken Wilber – przyjmując nieco szerszy od psychologicznego punkt widzenia – pisał o tym w następujący sposób:

„Jest intelektualną katastrofą, że pojęcie **telos** zostało wytarte z nowoczesnej psychologii; filozofowie od Arystotelesa do Hegla uważali, że świata nie można zrozumieć bez **telos**. Jeśli wszystkie aspekty wszechświata naprawdę przenikają się wzajemnie i są od siebie zależne, to nie tylko przeszłość, lecz także przyszłość kształtuje teraźniejszość” (Wilber, 1993, s. 12).

Warto dodać w uzupełnieniu, że – niezależnie od tego, który z obu tych modeli zdaje się w konkretnej koncepcji dominować – za każdym z nich stoi jeszcze przekonanie mówiące, że człowiek oraz jego rozwój stanowią

odbicie makrokosmosu, którego są integralną częścią. Zatem rozwój i ustalanie się ostatecznej tożsamości człowieka, to – wprawdzie rozgrywający się w skali mikro i z pewnością fragmentaryczny, ale jednak reprezentatywny dla dynamiki całości – proces rozwoju i ustalania się tożsamości całego kosmosu. A więc, zgodnie z tym ujęciem, na każdy jednostkowy przypadek nakłada się niejako pewien ponadjednostkowy scenariusz, który – jeśli jednostka się mu tylko podporządkuje – skończy się sukcesem, jednak w przeciwnym przypadku, strąca ją w otchłań patologii. Relacja człowiek – wszechświat rozumiana jest zatem tutaj jako relacja części do całości.

Wyraźnie więc widać, że – tym razem patrząc z perspektywy bardziej duchowej – w obrębie psychologii transpersonalnej możemy wyróżnić przynajmniej dwa (potencjalnie konkurencyjne) modele dochodzenia do właściwej tożsamości: model „gnostycki”, w którym jedność prawdziwego i jedynego „ja” zostaje najpierw utracona w wyniku zajścia kosmicznej katastrofy (powtarzanej następnie przez każdą jednostkę w trakcie własnego rozwoju), a następnie dokonuje się złożony i najeżony niebezpieczeństwami proces jej mozolnego odzyskiwania, czyli przywrócenia początkowego stanu idealnego. W myśl tego scenariusza zatem, rozwój pełni człowieczeństwa to jakby dochodzenie do siebie samego wbrew przyrodzie czy naturze (*vide* Jungowskie hasło *opus contra naturam*), która jawiłaby się tutaj jako niepożądany efekt owej katastrofy. Pasowałby więc tu schemat wiecznie powtarzającego się gnostyckiego scenariusza: upadku bóstwa w chaos materii i następnie – poprzez coraz to precyzyjniejsze uświadamianie sobie owego faktu (najczęściej dzięki otrzymanej z zewnątrz wiedzy, „gnozie” oraz ewentualnie innym jeszcze właściwym czynnościom soteriologicznym) – podnoszenia się z tego upadku i przywrócenia pierwotnej jedności.

Drugi z kolei model, bardziej „kosmiczny i ewolucyjny”, głosiłby raczej coś na kształt „świadomej ewolucji”, gdzie człowiek byłby ujmowany jako swoista „awangarda natury”, wyznaczająca górny pułap jej rozwoju. Można ten model wyobrazić sobie zarówno w wersji religijnej i teleologicznej (jak powiedzmy u Teilharda de Chardin, gdzie całością steruje Chrystus – wyjściowy i docelowy, punkt Alfa i Omega ewolucji), czy też w świeckiej, wprawdzie także poniekąd teleologicznej, ale pozbawionej transcendentnych w stosunku do natury elementów kierujących. Tę drugą możliwość sygnalizuje znamienne, „z ducha” darwinowskie, powiedzenie Gregory Batesona:

„Jeśli chcesz zrozumieć proces umysłowy, patrz na ewolucję biologiczną, i odwrotnie, jeśli chcesz zrozumieć ewolucję biologiczną, przyjrzyj się procesowi umysłowemu” (Bateson, 1996, s. 290).

Wydaje się, że między innymi sugeruje ono i taką możliwość, że również i rozwój psychiczny jednostki jest niczym innym, jak szczególną postacią procesu ewolucji całego wszechświata – pod wieloma względami analogiczną do niej, jeśli już nie całkiem z nią tożsamą.

Przechodząc do rozważań bardziej szczegółowych, należy zauważyć, że transpersonalne rozumienie tożsamości zdaje się wykazywać daleko posunięte analogie do psychoanalitycznego, a szczególnie klasycznego Freudowskiego ujęcia procesu rozwoju psychoseksualnego człowieka. Wydaje się, że analogie te są trojakiego rodzaju i odnoszą się do następujących aspektów rozumienia rozwoju:

- Po pierwsze więc, rozwój psychoseksualny – według Freuda – zachodzi w określonych fazach czy etapach i polega na zafiskowaniu libido na charakterystycznym dla danej fazy przedmiocie i/lub sposobie zaspokojenia – oralnym, analnym, fallicznym czy genitalnym. Zgodnie z tym rozumieniem – istnieje dokładnie określony przedział czasowy, w którym znajdowanie się dziecka w danej fazie rozwoju ma charakter prawidłowy i jest z rozwojowego punktu widzenia jak najbardziej właściwe.

- Po drugie, jeśli jednak krytyczny czas trwania tej fazy zostanie przekroczony – to zamienia się ona w fiksację o potencjalnie patologicznym charakterze: inaczej mówiąc, każda przedłużona (albo nierozwiązana prawidłowo) fiksacja, niejako automatycznie produkuje specyficzną dla niej patologię. Można więc zasadnie mówić o nieudanym przejściu z jednej fazy rozwojowej do następnej – co kończy się określoną patologią osobowości. Znane są powszechnie określenia takich zaburzeń, jak choćby np. „charakter analny” czy „oralny”, zaś psychoanalityczne diagnozy w rodzaju „kompleksu Edypa” czy „Elektry” to przecież sygnały wywoławcze trudności zaburzających bądź nawet uniemożliwiających prawidłowe przejście z jednego etapu rozwoju osobowości do następnego.

- Po trzecie wreszcie, całym globalnym procesem steruje niejako „z zaplecza” pewien ukryty, choć efektywny scenariusz, który dziedziczony jest przez człowieka z pokolenia na pokolenie. Scenariusz ten odnosi się do prehistorii człowieka, a ściślej do mordu popełnionego przez braci na ojcu w hordzie pierwotnej. W myśl twierdzeń klasycznej Freudowskiej psychoanalizy, scenariusz ten z ukrycia steruje rozwojem poszczególnych jednostek w taki sposób, że zmusza je – w momencie gdy doświadczają sytuacji konfliktu rozwojowego – do takiego a nie innego interpretowania konkretnych sytuacji życiowych, co w konsekwencji owocuje albo określonymi pozytywnymi rozwiązaniami, albo – także określoną – patologią.

Jeśli teraz zastosujemy tę analogię do transpersonalnego rozumienia tożsamości, to wyłoni się z tego następujący obraz:

- Po pierwsze więc, rozwój psychiczny człowieka w zakresie tożsamości zachodzi w licznych etapach czy też stadiach, rozgrywających się na dwóch poziomach: osobowym (personalnym) oraz ponad- czy też poza-osobowym (transpersonalnym). Podobnie jak to widzą psychoanalitycy, istnieje (oczywiście trochę mniej rygorystycznie traktowany) określony, prawidłowy czas trwania ustalenia się tożsamości na danym etapie i danym poziomie – i wtedy takie ustalenie się, „stagnacja”, ma charakter prawidłowy oraz rozwojowy. Już teraz można powiedzieć, że według licznych szkół transpersonalnych, ten rozwój w aspekcie tożsamości polega przede wszystkim na zestrzajaniu „poczucia tożsamości jednostki” z jej „faktyczną

tożsamością” albo też na – mniej lub bardziej uświadamianym – dostosowywaniu faz rozwoju własnej tożsamości do pewnego nadrzędnego scenariusza. Najczęstszą metaforą transpersonalną używaną w tym kontekście jest metafora „granicy”, jaką jednostka zakreśla pomiędzy „ja” i „nie-ja”. Według transpersonalistów, tradycyjna psychologia uważa istnienie takiej trwałej granicy za fakt o wiele bardziej naturalny i niezmienny, niż ma to miejsce w istocie.

– Jest to jednak całkowicie błędny pogląd, gdyż – i to po drugie – w odniesieniu do poczucia/zachodzenia określonej tożsamości istnieje również coś w rodzaju krytycznego czasu trwania fiksacji w danej fazie i po jego przekroczeniu, dotychczas prawidłowe, adekwatne i właściwe poczucie tożsamości – staje się nieprawidłowe, a co co więcej: domaga się odpowiedniej korekty. Rozwój (bądź regres) w zakresie tożsamości jawi się tutaj zatem jako możliwość poruszania się po rozległym spektrum możliwości (**spektrum świadomości**) i w prawidłowym przypadku powinien przebiegać od stanów niższych do wyższych, zgodnie z zasadą: każdy wyższy stan świadomości albo etap poczucia tożsamości zawiera w sobie wszystkie rozwojowe osiągnięcia stanu niższego, plus pewne dodatkowe, nowe możliwości. Oczywiście, niesłuchanie istotnym momentem w transpersonalnym ujęciu rozwoju tożsamości – rozumianym zazwyczaj, jako jej **poszerzanie** – jest stałe zagrożenie tego procesu patologią. W wyniku zajścia niekorzystnych czynników – bardzo zresztą różnej natury: od dziedzicznych i środowiskowych do takich, które określane są w ramach tej orientacji jako np. „karmiczne”, czyli związane z poprzednimi wcieleniami jednostki (por. Grof, 1999) – człowiek może nie tylko przestać rozwijać się w tym zakresie, ale nawet zacząć się staczać w dół, w otchłań coraz to niebezpieczniejszej patologii. I znowu, podobnie jak w sytuacji, kiedy to psychoanalitycy mówili o kompleksie Edypa jako charakterystycznym kryzysie rozwojowym tożsamości psychoseksualnej, tak samo transpersonalści wprowadzają własne, analogiczne określenia patologii – tym razem w sferze transpersonalnej. Tak więc na przykład Ken Wilber (1993) mówi o „kompleksie Apolla” – co odnosi się do trudności w przejściu z tożsamości na poziomie umysłu do wyższej tożsamości na poziomie duszy – czy „kompleksie Wisnu”, jako odpowiedniej trudności w przejściu z niższego teraz poziomu duszy na wyższy poziom Uniwersalnego Ducha.

– Po trzecie wreszcie, jeśli dodamy do tego wszystko to, co zostało powiedziane już o dwóch możliwych scenariuszach rozwoju tożsamości – „katastroficznym” i „ewolucyjnym” – w efekcie otrzymujemy możliwość dodatkowego wzmocnienia tego całego procesu, niejako właśnie z tyłu, napędzającego jednostkowy proces za pomocą bardziej kosmicznych, ewolucyjnych czy też duchowych sił.

Jako ilustrację warto przytoczyć *in extenso* obszerny cytat streszczający poglądy Frances Vaughan na rozwój tożsamości jednostki:

„Osią rozwoju jest przechodzenie od braku identyfikacji u noworodka, poprzez kolejne identyfikacje okresu późniejszego, ku wyrastania poza «ja», ku

pełni (*wholeness*). F. Vaughan uważa, że w trakcie rozwoju, «ja» (*self*) przechodzi przez szereg transformacji: procesy różnicowania, transcendencji i integracji na kolejnych poziomach. Najpierw pojawia się tożsamość związana z ego (*egoic identity*). Tu autorka odwołuje się głównie do istniejących koncepcji rozwoju ego (m.in. M. Mahler). W teorii psychoanalitycznej silna identyfikacja z ego jest uważana za przejaw zdrowia. W psychologii transpersonalnej natomiast uważa się ją jedynie za konieczne i ważne, lecz zarazem przejściowe stadium między pre- i transpersonalnym poziomem rozwoju. Z czasem człowiek odkrywa, że musi odpowiedzieć sobie na pytania związane z wolnością, własną izolacją i śmiertelnością. W trakcie rozwiązywania problemów własnej egzystencji wyłania się nowy wymiar «ja». Vaughan nazywa go za Rowanem «ręczystym», egzystencjalnym «ja» (*existential self*). «Wyłania się ono jako obraz siebie (*self-concept*), oparty na integracji ciała i psychiki (*mind*) w organizmiczną całość». Zachowania stają się zgodne z doświadczeniem wewnętrznym, a ekspresja «ja» jest spontaniczna i niepowtarzalna. Nieuniknione ma być jednak przygnębiające poczucie, że wszystko przemija. Potrzebne jest doświadczenie «ja», typowe dla tożsamości transpersonalnej. Aby wyłoniło się nowe «ja», «ja» transpersonalne (*transpersonal self*), nastąpić musi oddzielenie «wewnętrznego obserwatora» własnego doświadczenia od treści świadomości (myśli, uczuć i wrażeń) oraz świadome uznanie, że rozwój postępuje od zależności, przez niezależność, ku współzależności. Przekroczone zostają wówczas wszystkie dotychczasowe identyfikacje, a dzięki temu przekroczone zostaje również moje egocentryczne oddzielenie od innych i od świata» (Olaf Żylicz, 1995, s. 464).

Zaś owo wychodzenie, czy też wzrost poza *ego*, wcale „nie oznacza jego utraty, ale transcendencję na wyższy, bardziej złożony poziom organizacji. Jest przejściem od egzystencjalnej rozpaczki ku transpersonalnemu przebudzeniu. Sam termin «ja» transpersonalne służyć ma jako pojęcie opisujące etap przejściowy między samoświadomością opartą na ego, a świadomością transcendentальной jedności (*transcendental unity consciousness*), gdzie nie ma już miejsca na samodzielnie istniejące «ja»” (ibidem, s. 465).

Inną słynną teorią transpersonalną, w obrębie której problematyka tożsamości zajmuje wyróżnioną pozycję, jest tzw. „kartografia ludzkiego umysłu” autorstwa czeskiego psychiatry Stanislava Grofa (1975, 1999). Teoria Grofa – niemal w całości zbudowana na podstawie jego kontrowersyjnych badań z użyciem psychodelicznego syntetyku o nazwie LSD – traktuje umysł jako rozległy obszar złożony z dwóch podstawowych stref: świadomej oraz nieświadomej. Ta ostatnia strefa rozpada się z kolei na część indywidualną (biograficzną i osobową, zawierającą w sobie podobszary: abstrakcyjno-estetyczny, psychodynamiczny, i okołoporodowy) oraz – analogiczną do Jungowskiej nieświadomości kolektywnej – rozległą strefę transpersonalną (poza- i ponadosobową). Zgromadzone przez czeskiego badacza liczne relacje związane z eksploracją owej strefy transpersonalnej skłoniły go do stwierdzenia, iż w jej obrębie dochodzi do zadziwiającej ekspansji świadomości jednostki zarówno w czasie, jak i przestrzeni, w efekcie której zwykli ludzie wykraczają poza codzienne ograniczenia własnego ego oraz indywidualnej osobowości i zdają się przeżywać wglądy oraz

doświadczenia nadzwyczaj podobne do tych, opisywanych w pismach mistycznych różnych czasów i kultur. Jednym z najbardziej zadziwiających aspektów owych wglądów i doświadczeń jest fakt, iż przeżywający je ludzie zaczynają spostrzegać swoje dotychczasowe „ja” i osobowości jako tylko jedno z wielu możliwych sposobów ustalenia się ich tożsamości, a w najbardziej zaawansowanych przypadkach pojawiają się u badanych całościowe identyfikacje z „Uniwersalnym Umysłem” oraz „Kosmiczną Pustką”, które zdają się posiadać głęboko ponadjednostkowy, wręcz religijny charakter. Interpretacja tych relacji skłoniła Grofa do sformułowania następującej teorii. Otóż zgodnie z poglądami czeskiego psychiatry, człowiek należy równocześnie do dwóch porządków: hyletropowego – materialnego oraz holotropowego – duchowego. Ten drugi porządek jest porządkiem spektrum świadomości, niemal nieskończonej wielości jej stanów, świadomości przenikającej całą naturę, ale równocześnie mogącej istnieć samodzielnie, niczym Intelkt Czynny w interpretacjach średniowiecznych arystotelików arabskich – takich jak choćby al-Kindi czy Awicenna. Do pierwszego z tych porządków wszyscy należymy niejako z natury poprzez rodziny. Jednak każdy człowiek może odkryć istnienie drugiego, duchowego porządku – czy to w wyniku podjęcia stosownych praktyk, czy też spontanicznie – i otworzyć się na jego dobroczynne działanie. Jednak prawa, które rządzą tą strefą rzeczywistości – według wizji Grofa – znacznie odbiegają od tego, co w odniesieniu do materialnego świata postuluje przyrodoznawstwo. Nie obowiązują tam ani ograniczenia czasu, ani przestrzeni, zaś reguły logiki i empirycznej przyczynowości zostają zawieszone. Stawiając sprawę radykalnie, można by powiedzieć, że Grofowskie opisy sfery holotropowej o wiele bardziej przypominają wypowiedzi na temat głębi duszy i natury umysłu, jakie można znaleźć w pismach mistycznych Mistra Eckharta czy pisarzy buddyjskich, niż twierdzenia współczesnej psychologii. Zaś najistotniejsze w koncepcji Grofa zdaje się przekonanie, że granicą, która oddziela od siebie oba te porządki – jest nasze ego i nasza osobowość, a ściślej: nasza osobista historia, wraz z fizycznymi narodzinami – najbardziej dramatycznym epizodem ludzkiego życia. Aby zatem przedostać się do sfery duchowej, musimy wpierv zmierzyć się z całą naszą dotychczasową przeszłością oraz dramatycznymi przejściami z okresu naszych narodzin, które według Grofa są czymś w rodzaju bramy do transcendentnego Królestwa Świadomości. Dopiero po integracji i przezwyciężeniu negatywnych aspektów naszego jednostkowego życia oraz traumatycznych epizodów okołoporodowych – zyskujemy możliwość rozwoju na płaszczyźnie duchowej – transpersonalnej, ponadosobowej (por. Grof, 1975, 1999, a także Dobroczyński, 1992, 1999).

Niezwykle złożoną, wielowymiarową i intelektualnie zaawansowaną transpersonalną koncepcję tożsamości stworzył Ken Wilber, który – wraz z Grofem – może być zasadnie uważany za najważniejszego i najbardziej godnego uwagi przedstawiciela orientacji transpersonalnej. Jego koncepcja człowieka – której pierwsze zręby teoretyczne zostały przedstawione w *Spectrum of the Consciousness* (1980) – była stale rozbudowywana i po-

szerzana o liczne wątki niepsychologiczne, m.in.: z zakresu teorii ewolucji, historii kultury, szeroko rozumianej antropologii oraz duchowości i religii (Wilber, 1981, 1983, 1996) – w związku z czym posiada ona zdecydowanie wykraczający poza psychologię charakter. Mimo że koncepcja ta – ze względu na swe wyrafinowanie i walory intelektualne – niemal nie nadaje się do skrótowego przedstawienia w ramach niniejszego opracowania, to jednak można zaryzykować tezę, iż w zasadniczych swych punktach nie odbiega od wyżej zarysowanego schematu powtarzającego się w obrębie różnych transpersonalnych ujęć problematyki tożsamości. Bowiem podobnie, jak to się dzieje w większości propozycji transpersonalnych – także i tutaj mamy do czynienia z takim rozumieniem tożsamości, które traktuje ją jako formę autoidentyfikacji, znajdującą się w stanie nieustannego rozwoju czy też zmiany, ewoluującą od poziomu przedosobowego (np. w okresie niemowlęcym), poprzez różne fazy osobowe – które według Wilbera zostały trafnie opisane przez rozliczne kierunki psychologii współczesnej: behawioryzm, psychoanalizę oraz psychologię humanistyczną i egzystencjalną – aż po sferę ponadosobową, której adekwatna charakterystyka została dokonana zarówno przez licznych myślicieli i pisarzy religijnych, jak i współczesnych psychologów transpersonalnych.

❑ 3. Zakończenie

Reasumując pokrótce dotychczasowe rozważania, należy zauważyć następujące sprawy: kwestia rozumienia tożsamości w obrębie orientacji transpersonalnej jest niesłychanie trudna do jasnego i jednoznacznego przedstawienia. Oprócz sygnalizowanych już na wstępie powodów tego stanu rzeczy, związanych ze stosowaniem specyficznego języka – którego terminy są albo bezpośrednio zaczerpnięte z poglądów religijnych, albo też mające walor li tylko metafor i analogii – dorzucić należy jeszcze jedną istotną przyczynę, a mianowicie kwestię empirycznej bazy tej psychologii, sprowadzającej się – mówiąc najogólniej – do jednostkowych doświadczeń o mistycznym czy też duchowym charakterze. Zgodnie z często wyrażanym przez psychologów transpersonalnych przekonaniem, do właściwej oceny i dyskusji twierdzeń formułowanych w obrębie tej orientacji konieczne jest przeżycie choćby niewielkiej liczby tego rodzaju doświadczeń. Autorzy jednego z tekstów w przywoływanym już zbiorze *Beyond Ego*, sygnalizują tę kwestię następująco:

„Rozprawianie o stanach zmienionej świadomości, mistycznej jedności, głębokim wglądzie w naturę bytu czy wykraczaniu tożsamości poza ego i osobowość może być trudne do zrozumienia dla kogoś, kto nie posiada podobnych doświadczeń. Niektórzy odrzucają takie doświadczenia jako w najlepszym razie pozbawione sensu albo, co gorsza, psychopatologiczne. Jest to klasyczny przykład trudności z opisaniem odmiennych stanów świadomości komuś, kto ich nigdy nie zaznał. Dzieje się tak, ponieważ wzajemne komunikowanie się z per-

spektywy odmiennych stanów świadomości jest złożonym zadaniem obwarowanym licznymi ograniczeniami. Jeśli te ograniczenia nie zostaną wzięte pod uwagę i zaakceptowane, to wtedy w prosty sposób odrzuca się doniesienia tego rodzaju jako właśnie absurdalne albo patologiczne" (Walsh, Vaughan, 1980, s. 21).

Gdyby zgodzić się z powyższą konstatacją – a trudno byłoby się z nią nie zgadzać – to wyraźnie widać, że metodologiczny status zarówno całych teorii transpersonalnych, jak i ich poszczególnych fragmentów, czy nawet pojedynczych wypowiedzi (choćby w odniesieniu do analizowanej tu problematyki tożsamości), jest zdecydowanie niejednoznaczny. Wydaje się bowiem, iż psychologia transpersonalna podlega licznym ograniczeniom, wiążącym się zarówno z subtelnością jej empirycznej bazy, nieuniknioną wieloznacznością używanego języka, jak i rozległością sfery metateoretycznej: przecież ogromna ilość twierdzeń, przyjmowanych w obrębie tej psychologii jako pewniki, ma status identyczny z twierdzeniami będącymi podstawą wierzeń religijnych. Jeśli bowiem Stanisław Grof w swojej teorii posługuje się buddyjskim pojęciem „pustki” czy orientalnymi kategoriami „karmy” i „reinkarnacji”, to – musimy się zgodzić, że trafność rozumowań z użyciem takich pojęć jest całkowicie zależna od tego, czy zależności i byty etykietowane tymi pojęciami istnieją i/lub zachodzą w rzeczywistości, czy też nie. Zaś, jak wszystko na to dotychczas wskazuje, w zakresie nauk empirycznych pojmowanych tradycyjnie – nie ma na razie możliwości stwierdzenia tego w sposób jednoznaczny i niebudzący wątpliwości. Zatem teorie tego rodzaju – jakkolwiek byśmy o nich nie myśleli – z powodu „dziedzicznego” obciążenia ich ponad miarę czynnikiem ideologicznym, nadal bliższe są koncepcjom religijnym (z wszystkimi ich zaletami i wadami) niż naukom przyrodniczym.

Fakt ten można oczywiście zinterpretować na niekorzyść psychologii transpersonalnej – jak robi to większość jej krytyków – lub też (i warto na koniec taką możliwość zauważyć) – na niekorzyść metodologii nauk przyrodniczych, które nazbyt często nie potrafią uchwycić niuansów doświadczenia duchowego człowieka – a szczególnie tych jego apsektów, które kulminowały w zaawansowanym mistycyzmie – inaczej jak tylko jako pewnej postaci patologii. Zatem, psychologia transpersonalna stara się wypełnić istniejącą lukę i na swój dyskusyjny sposób – w epoce globalizmu, po kontrkulturze, ruchu New Age, fascynacji orientem oraz egzotycznymi kultami religiami – odpowiedzieć na niesłabnące zapotrzebowanie współczesnego człowieka na prawdy duchowe. Czy jest to droga najlepsza – to już zagadnienie, które całkowicie wykracza poza ramy tego opracowania.